

İnsan Anlayışının Ontolojik Bağlamıyla Felsefi Antropolojisi

The Philosophical Anthropology and the Ontological Context of the Human Understanding

Mehmet Fatih DOĞRUCAN*
Dilnur KARABULUT**

Öz

Bu makale, Mengüşoğlu'nun, Kant ve Scheler felsefesini merkeze alarak izah etmeye çalıştığı düşünce ekseninde Felsefi Antropoloji kavramını anlamaya ve belirginleştirmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiğini, bunu kendi çalışmalarında belirten Mengüşoğlu'nun; bütüncül yaklaşımından hareketle fenomenler, eylemler ve özgürlük kavramlarından yola çıkarak yapmaktadır. Başka bir deyişle *theoria*, *praxis* ve *poiesis* alanını Mengüşoğlu'nun ele aldığı biçimde inceleyerek sosyal psikolojiden ahlaka kadar uzanabilecek disiplinler-arası bir saha keşfetme çabasıdır. İnsana düşünme ve eylem sahasını kazandıran algı süreçlerinin varlık ve değerler alanıyla birlikte sergilemiş olduğu bütüncül bağlamında aksiyonlar ve olgular kavramlarını açıklamaya çalışmıştır. İnsanın yapıp-etme hallerini merkeze alan Mengüşoğlu'nun sosyal bilimlerde felsefe metodolojisi kullanma biçimi yorumlanabilen izafiyetleri birbirleriyle tutarlı bir tarihsellik içinde ele alma kültürünü mümkün kılmıştır. Bu makale bu tutarlılığın ontolojik dayanaklarına da mercek tutmak amacını gütmüştür.

Anahtar Kelimeler: Fenomen, Algı, Estetik, Ontoloji, Psikovital, Praxis, Felsefi Antropoloji, Özgürlük

Abstract

This paper tries to understand and disambiguate the concept of the Philosophical Anthropology in scope of the thought, as Mengüşoğlu tries to explain by putting Kant and Scheler philosophy at the center. Mengüşoğlu states, in his own studies, what kind of method shall be followed while doing this, and he does it based on the phenomena, actions and freedom concepts starting from the holism approach. In other words, it aims at discovering an interdisciplinary field that can extend from social psychology to ethics, by examining the *theoria*, *praxis* and *poiesis* fields as Mengüşoğlu does. The actions and phenomena concepts were tried to be explained in scope of holism displayed together with the field of existence and values, of the perception processes that bring thought and action fields to the people. The way the philosophy methodology is used in scope of the social sciences by Mengüşoğlu, who puts people's capability/ability states at the center, makes possible the culture of discussing the interpretable relativities in a historicalness consistent with each other. This paper also aims at examining this consistency's ontological foundations.

Keywords: Phenomenon, Perception, Aesthetics, Ontology, Psycho-vital, Praxis, Philosophical Anthropology, Freedom

Giriş

Rönesanstan itibaren başlayan epistemolojik kırılma sebebiyle kümülatif olarak biriken dünyevileşme sonucunda on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren genel olarak filozoflar, felsefi antropoloji temelinde insanın Tanrı'dan ayrı olarak dünya içindeki varlığına, varlık yapısında ortaya çıkan fenomenlere ve diğer varlıklardan farklı olan neliğini yeniden sorgulamaya girişti. Bir felsefe disiplini olarak felsefi antropolojinin tarihsel arka planında çoğu zaman Antik Yunan'dan beri insanın kosmostaki yeri gibi konular ele alınmış ve varoluşsal problemlerin yarattığı ontolojik gerilim veya epistemolojik tatminsizlik, insanlık kavramının alt planı olarak algılanmıştır. Orta çağda Tanrı merkezli insan tanımlamasıyla da rasyonelleştirme yoluyla insanın varlık yapısını açıklama çabası, daha sonraki dönemlerde de devam edegelen insana ilişkin sorular, daimi olarak tek boyutlu felsefe konusu olarak hep vardı. Benzer bir deyişle, varlık olmak bakımından insanın neliğini araştırma, dünyadaki varlık amacını sorgulama ve diğer varlıklardan farkını ortaya koyma çabası, Doğu ve Batı felsefe geleneklerinde dinamik bir tartışma zemini bulmuştur.

* Dr. Öğr. Üy. Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mehmetfatihd@gmail.com.

** Doktora Öğrencisi. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, dilnurk@gmail.com.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde biriken keşifler ve icatlar yoluyla değişen insan algısı ve tanımlanan olgular sebebiyle bilim, teknoloji ve sanat gibi alanlarda köklü başarılar gerçekleşmiştir. Mekanikleşen ilerleme ve gelişme idesinin sonucunda savaşlar ve ekonominin çöküşüyle değerlerin alışı edip insanın kendini, bir problem alanı olarak, tekrar sorguladığı bir dönem yaşanmıştır. Bu bağlamda insanın, bilen öznenin ötesinde bir varlık olduğu düşüncesiyle insanın yapıp etmelerini açıklamada bilgi teorilerinin yetersiz kalması, tarih ve kültür alanlarında yeni bir bilgi metodolojisinin gerektiğini ve değerler alanıyla ilgili olarak olgusal bilim sahasının yetersizliğinden dolayı felsefe sahasının insani bilimlere yeniden eğilmesini sağlayacak bir disiplin gerekliliğini göstermiştir. Böylelikle yirminci yüzyılda, insanı temel alan fakat şimdiye kadar düşünülenden daha farklı bir insan anlayışıyla yeni bir felsefe akımı, on dokuzuncu yüzyıldan devraldığı estetiğin üstüne kendini inşa etmeye çalışarak veya onu sorgulayarak oluşmuştur. Bu yeni saha felsefi diğer disiplinlerden bağımsız ama onlarla ilişkili yeni bir felsefe disiplini sahası olarak felsefi antropoloji disiplini ortaya çıkarmıştır.

Bu çalışmada on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl felsefesinin sıklıkla uğrak nokta olmasının sebebi, Mengüşoğlu'nun kendi ontoloji temelli antropolojisini açıklamaya girişmeden önce önemli antropolojik teorilerin bir eleştirisini yapmasıdır. Elbette felsefi antropolojinin de diğer felsefe akımları kadar uzun bir geçmişi vardır. Fakat bağımsız olarak ortaya çıkması yirminci yüzyılda olmuştur (Mengüşoğlu, 1971, s.6). Felsefi Antropoloji sahasında bilgi vermek ve öncül filozofları ile Mengüşoğlu'nun ilişkisine bakmak yerinde olacaktır.

Felsefi Antropoloji

Evren ve varlık sorunun ontolojik ve epistemolojik manada ele alınarak sorgulanması, tarihsel süreç içinde, bunu gerçekleştiren insanın, sorgulamış olduğu o evrende konumunu anlama çabasıyla sonuçlanmıştır. Evrenin kendi düzenliliği ve tutarlılığı çerçevesinde makrokosmos olarak tarif edilmesi, evren içinde konumlanmış insanı da yine aynı tutarlılık çerçevesinde, mikrokosmos olarak tanımlanan bir sürece götürmüştür. Böylelikle mikrokosmos olarak tariflenmiş olan insan kavramının, bir sorun olarak ele alınması, çok eski dönemlerin başlangıcında yer tutsa da bu sorunsalı daha özel ve bağımsız bir araştırma konusu olarak, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda geliştirdiği refleksi ile diğer disiplinlerden bağımsızlaşan felsefi antropoloji ele almıştır. Aynı zamanda felsefi antropolojinin bağımsız bir felsefi disiplini olarak ortaya çıkmasının nedeni, hemen hemen her tarihte her filozofun bu konunun bir problematik olduğunu belirtmesine ve bu açıdan bu saha üzerinde spesifik bir düşünme standardının gelişimine ihtiyaç duyulmasına dayandırılabilir.

Tek tek bilimler ile tekniklerdeki ilerleme istediğince baş döndürücü bir hızla gitsin, dinler ile sanatlar ne umulmadık aşamalara varırlarsa varsınlar, bunun felsefenin varoluşunu engelleyeceği tasarlanamaz. Bu çalışmalardan hiçbirinin yetkinliği felsefenin sonra-gelmesindeki özel tasvir, çözümleme ve eleştirme görevini üzerine alamaz. Tam tersine, başka çalışma alanlarının gelişmesiyle felsefeye düşen görev de artacaktır (Uygur, 1971, s.117).

Felsefeye düşen görev ile birlikte, Ortaçağ sonunda felsefe tekilleşmiş ve metafizik hâkimiyetin serimlediği tekilleşmiş tümdengelmisel dünyadan düalist bir insan tanımlamasıyla tümevarımsal dünyaya geçiş yapar. Özellikle gerçekliğin iki farklı yönü olduğu iddiası kadar, gerçekliğin iki farklı türü olup olmadığı meselesi, Ortaçağ sonundan Rönesans'a kadar yeni felsefe biçiminin habercisi olur. Descartes'in ruh-beden, Spinoza'nın *Natura Naturans*, *Natura Naturata*, Hobbes'un düşünüm ve yayılım ikiliği ile ele aldığı düalist dünyada bu düal ilkeler öncelikle insanın ontik gerekçelerini oluşturmaktaydı ve felsefe dünyası Hegel dâhil üç yüz küsur yıllık süreçte düalist çatışmayı uzlaştırmakla ilgilenmişti. Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisini diğer teorilerden ayıran özelliklerden birincisi, düalist uzlaşım ilkeleri açısından insanı tarif etmek yerine insan varlığının somut bir bütünlük olarak algılanması gerektiğidir.

Buradaki somut bütünlük arayışı Aristoteles ile başlayıp Ortaçağ içerisinde de devam eden deterministik derecede belirlenen ve tanımlanan pasif bir insan değil, doğaya dahi yapıp etmeleri yoluyla müdahil olan insanın somut bütünlüğüdür. Onda iki farklı açıdan tezahür eden ve temelden yüklendiği ilkelerin uzlaşımı yerine, bu ilkeleri bizzat kendisinin uzlaştırması ve yapıp-etme olarak tarif ettiği eylemselliğin, insanı, fenomenolojik varlık haline getirmesidir. Hatta Mengüsoğlu'na göre, denilenin aksine, insanın çatışmacı ve uzlaştırılması gereken düal bir varlık olmaması, birbiriyle çatışmayan bir önceliği hiyerarşik olarak bünyesinde barındırarak fenomenlerden hareket eden bütünlüğe sahip olması onun antropolojik gerçekliğidir.

Bu nitelikte olan felsefi antropoloji, artık insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık-bütününden bu varlık-bütününde temelini bulan varlık-koşullarından, fenomenlerinden hareket edecektir (Mengüsoğlu, 1988, s.13).

Antropolojik teorilerden ayrılan ikinci özelliği ise insanın diğer canlılardan hem yapısal hem de niteliksel farkının, yine insan tarafından gerçekleştirilen varlık koşulları çerçevesinde ve varlık koşulları ile kavranılması gerektiğinin vurgulanmasıdır. İnsanın yapısal niteliği olarak varlık koşullarından kastedilen, birbirinden kopmayan çeşitli fenomenlerdir. Dikkat edilecek olursa tarafımızca vurgulanmak istenen bağımsız bir doğa karşısında edilgen insanın varlık koşulları değil, insan tarafından gerçekleştirilen varlık koşulları çerçevesinde tanımlanan etken insandır. Yani yapıp etmeleriyle görünüşe gelen insandır. Dolayısıyla insan sadece biyolojik özellikleriyle ya da ruh ile beden arasındaki ilişkiyle değil; somut bir varlık bütünlüğüyle algılanmalıdır. Bir varlık olarak dünya içindeki insan, ne zaman ve nerede olursa olsun birbirleriyle sıkı bağları olan fenomenlerle karşılaşır ve somut varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarına göre insan çeşitli niteliklemlerle adlandırılabilir. İnsanın varlık koşulları olan bu fenomenler, aynı zamanda ontolojik temelli felsefi antropolojinin sınırlarını çizer. Bu bağlamda felsefi antropoloji ile ontoloji arasındaki bağ:

Nasıl ontoloji, çeşitli bilimlerden parçalanmış varlık-alanlarını, varolan kavramı altında yeniden bir araya getiriyorsa, antropoloji de aynı şekilde insanın bütün başarılarını, onun eylemlerinin bir ürünü olarak görmekle, insanla ilgili olan her şeyi eylem kavramı altında bir araya getiriyor (Mengüsoğlu, 1988, s.204).

Bu manada Mengüsoğlu birbirine sıkı bağlarla bağlı fenomenler kavramıyla gerçekliğin birbiriyle ilişkisinden ve bu ilişki içerisinde dünya ile içinde konumlanmış insanın anlam bulmuşluğundan bahsetmektedir. Bu manada gerçekliği fenomen kavramına atfetmekle beraber, gerçekliği fenomen kavramına atfetmeyip olgulara bağışlayan Wittgenstein ile benzer bir bağlam inşa etmektedir. Tek fark ise birinin fenomen olarak adlandırdığı görüngü düzlemi ötekisi tarafından olgu ile adlandırılmaktadır. Aynı fenomenlerin de birbiriyle ilişkisi düzleminde varlığın ifade edileceğine benzer biçimde Wittgenstein da olguların birbiriyle ilişkisi düzleminde varlığın anlam kazanacağını ve bunun da olgu bağlamları olduğunu ifade eder (Wittgenstein, 2003, s.13). Bu açıdan yirminci yüzyıl felsefesi, kendisinden önceki antropolojik birikimi yorumlarken benzeşebilmektedir ki bu durum yirminci yüzyılın doğasıyla da açıklanabilir. Aralarında kavram farkı bulunmasının sebeplerinden birisi Mengüsoğlu sosyal psikoloji düzlemine yakın bir anlam dünyası izah ederken, Wittgenstein'in anlam dünyası daha linguistik düzeydedir. Bu sebeple Wittgenstein bireyin anlam dünyasını kavrayan rasyonel sınırlarda birey çerçevesinde gezerken, Mengüsoğlu vital konularla ilgilenmek ve bireyi toplum içinde düşünmek durumunda olacaktır. Mengüsoğlu'nun bu tavrı, onun anlam dünyası açısından yaklaşım sergilediği eylemler, oluş ve görünen kavramlarının yansımalarıdır. Fenomenolojik bir tavır ile Alman ekolünün etkisini gözlemlediğimiz Mengüsoğlu, Hartmann'ın öğrencisi olduktan sonra Husserl ve Heidegger'den dönemselsel olarak etkilenmiştir. Felsefi antropoloji konusunda temel etkiyi Scheler'den alan Mengüsoğlu, doktorasını da Husserl ve Scheler'in bilgi kuramlarını karşılaştırmak açısından bitirmiştir. (Çotuksöken, 2001:15)

Mengüsoğlu, *İnsan Felsefesi* (1988) adlı kitabında bir takım tanımlamalar gerçekleştirir. Bunlar betimleme biçimidir ve psikovital, konuşan, sanatın yaratıcısı olan, inanan, devlet kuran, eğiten ve eğitebilen, çalışan, kendisini bir şeye veren, ideleştiren, tarihsel bir varlık olan, özgür, isteyen, önceden gören ve önceden belirleyen, tavır takınan, değerleri duyan, yapıp-eden, bilen bir varlık olarak insanı tanımlar (Mengüsoğlu, 1988, s.13). Mengüsoğlu'nun deyişiyle insanın, somut bütünlüğü içinde ele alınıp incelenmesi önemli bir görev haline gelmektedir. Çünkü bilgi, teknik, devlet, din, sanat gibi kavramlardan her bahsedişimizde, aslında insan yetilerinden ve başarılarından bahsetmiş oluruz. Dolayısıyla yukarıda saydığımız insanın varlık yapısının niteliklerinin temelinde bilen varlık, isteyen varlık, inanan varlık, devlet kuran varlık olarak tüm yönleriyle insan bulunur (Çıvgın, 2014, s.117).

Mengüsoğlu'nun Metodolojisi

Mengüsoğlunun metodolojisini belirleyen en temel etmen 1931 yılında eğitim almaya gittiği Almanya'da Hartmann'ın öğrencisi olması ve bulunduğu coğrafyada, Heidegger ve Husserl etkisinin baskın olmasıdır. (Çotuksöken, 2001:15) Dolayısıyla metodik tavrını belirleyen en temel yaklaşım ise fenomenolojik eğilimdir. Diğer yandan Fischer'in kalıtım biyolojisindeki derslerinden etkilendiği bilinmektedir. (Çotuksöken, 2001:15) Bu sebeple canlıları anlamak ve insanı diğer canlı türlerinden ayırmak açısından düşünüm sahibi olacaktır. Husserl ve Scheler felsefelerini, doktora tezinde karşılaştırmış olması, Scheler'den elde ettiği estetik ve algı düzlemini, diğer canlılardan ayrılan insan türü açısından bir yaklaşım sergilemesinin imkânını oluşturmaktadır.

Felsefi antropolojinin konu edindiği insan, diğer canlı varlıklardan ayrıldığı hususlar bakımından, insanın evrendeki yerinin ya da anlamının ne olduğu gibi sorular açısından ve bunlara önyargıları katmadan insanın fenomenlerinden yola çıkarak ele alınıp işlendiği insan tanımıdır. İnsanın kendi varlığını unutması sorununa bir çözüm aramaya girişen Mengüsoğlu, işte bu felsefi bakış açılarının eksikliği gözler önüne sererek yeni bir felsefe yapma tarzını Scheler ve Kant ekseninde Alman felsefesine dipnot düşerek, bir parça da psikoloji disiplininin yardım alarak geliştirmeye çalışır. Bu noktada Mengüsoğlu, dipnot düştüğü filozofların insan algısına vurgu yaparak felsefi antropolojiyi eleştirir ve kendi ontolojik antropolojisini kurma çabasına girişir (İyi, 2006, s.64). Mengüsoğlu'na göre bu alanda bir problemle karşılaşırız. Çünkü insana yönelirken herhangi bir kavramdan veya tanımdan hareketle yaklaşmak bizi yanılgıya götürür. Mesela Tanrı kavramından hareketle insanı anlamak, tümdengelsel bir determinasyon zinciri içerisinde insanı tanımlamayı gerektirir ki bu açıdan Mengüsoğlu özgürlük sorunları bağlamında insanın kendi algı dünyasının es geçildiği hissine kapılır. Dolayısıyla herhangi bir kavramı temel alarak değil de insanı somut psikovital bütünlüğüyle ve onun merkezindeki parça olmak bakımından evrene doğru genişleyecek olan ilişki ağıyla ele almak gerekir. Bu durumda antropoloji, insanın içinde yaşadığı dünyada karşılaştığı somut problemlere yaklaşmada ontolojik bağ kurarak daha elverişli bir hal alır ve tümevarımsal manada insanın yasalarına ulaşma açısından daha anlamlı gelir. Zaten modern algı ve akıl yürütme biçiminin Ortaçağ'dan farklı olarak, Tanrı'dan kaynaklı tümdengelsel işlevi yerine insan merkezli tümevarımsal işlevi olarak bir düşüncenin gereğidir. Yani bir bakıma bağlayıcı kuşatıcı tümel niteliği olan yasalardan hareketle insanı anlamak yerine, bizzat birey halinde teşekkül etmiş insandan hareketle hem tümel manadaki insanı yani insanlığı hem de yasaları anlamak söz konusudur. Böylece onun yapıp-etme olarak tarif ettiği biricik mesele aslında ontik manada etkilendiği Hartmann etkisi olarak vücuda gelir. Bir bakıma mikrocösmos çözümüyle macrocösmosu anlama çabasının tezahürü diyebiliriz. Tümellerin sonucunda açıklanması gereken insan kavramı yerine hepsini açıklayabilen insan eylemselliğinin fenomenolojik doğası, insanın anlam dünyası için birden çok önerme ve doğruluk paydasını da bu sayede mümkün kılmaktadır. Mengüsoğlu bunu daha belirgin hale getirmek istemektedir.

Yeni bir görüşle insan fenomenlerini inceleyecek olan bir antropoloji, artık ne metafizik bir Geist kavramından ne Darwinist bir gelişme kavramından ne herhangi bir psişik yetenekten; ne insanda bulunduğu kabul edilen organ-eksikliğinden, organ-ilkelliğinden, bir gecikmişlik (retardasyon) olayından, ne de sınırlandırılması güç olan bir kültür kavramından hareket ediyor (Mengüşoğlu, 1988, s.49).

Modernite konuyu görüldüğü gibi algılamak yerine onu metodik bir boyuta getirerek anlama yolunu seçer. Bu bakımdan bize bir yöntem biçimi sunan Mengüşoğlu'na göre, metafiziksel veya teleolojik birtakım kavramlar, mesela geist gibi determinasyonu kesinleşmiş ve olasılıksız olarak tasavvur edilen ve bu çerçeveden dünyaya bakan teorilerin aksine insan, kosmosu algılamak çok boyutlu ve bu çok boyutluluğun karşısında kendisinin son derece spesifik kaldığı konuyla dahi doğrudan ilişki içinde olabilen bir varlıktır.

Scheler'e göre Geist, ruh ve beden birliğine işaret eden psikovital alanla ilgili değildir, bu birliğin somutlaştırılması demek olan hayata karşıt bir ilkedir. Ayrıca insan, fenomenleri olan tek canlı değildir. Dolayısıyla insanın varlık yapısında ortaya çıkan fenomenlerini incelerken, diğer canlıların fenomenleriyle kıyaslama yapmadan sadece insanın kendi eylemleri üzerinden çalışılmalıdır. Çünkü anlamak için eylemlerin takibatı mantık kavramlarıyla açıklanabilecek bir durum değildir, bunun için üstünde yürünmeli ve bizzat tecrübe edilerek öğrenilmelidir ki, bu öğrenmeler daha sonra farklı varyasyonlar olarak belirecektir (Mengüşoğlu, 1983, s.34).

Mengüşoğlu'na göre insanı anlamak için, onun ortaya koyduğu, onu eylemleriyle tanımlayan veya onunla anlam kazanmış olan somut fenomenlerine dolayısıyla bir amaç doğrultusunda yaptığı yapıp-etmelerine yani eylemlerine bakmak gerekir. İşte bu fenomenlerin değerlendirilmesiyle insan bütünlüğü ve aslında dünyanın insana nasıl açıldığı anlaşılabilir. Çünkü ontolojik bütünlüğüyle insan, kendi varlık koşullarıyla insandır ve insanı anlamak onun eylemleri üzerinde durmayı gerektirir.

Bu eylemleri üzerinden, insanı diğer canlılarla kıyaslamak yerine, insanın farklı eylemlerini yine kendi türündekilerle yani birbirleriyle kıyaslayabilecek varyasyonları anlayabilmek, bilim insanını mümkün kılarken, başkaları ancak onun elde edebildiklerini anlayabildiklerini öğrenme yolunu seçeceklerdir (Mengüşoğlu, 1983). Bu yönüyle artık bilen özne diğerlerine yol gösterebilecek durumdadır.

Antropoloji yeni bir felsefe dalıdır. Onun çabası, insan fenomenlerini, başarılarını incelemek ve betimlemek, bunlara dayanarak insanı anlamaktır. Bu nedenle o, insanın bütün yapıp-ettiklerini, bunların ürünü olan başarıları yani insan fenomenlerini, yeni bir ışık altında, somut bütünlük anlayışıyla ele alacaktır (Mengüşoğlu, 1988, s.53).

Böylelikle de Mengüşoğlu felsefi antropolojisini, Hartmann etkisiyle ontoloji temelli kurar. O'na göre insanı fenomenlerine uygun bir şekilde tanıtabilecek bir antropolojinin, insanın somut bütünlüğü üzerinde durması ve bunu hareket noktası olarak alması gerekir (Mengüşoğlu, 2014, s.13). Mengüşoğlu'nun insan kavramını varlık ve nitelikleri olarak ele almasının önemi, insan merkezli felsefe duruşunu ontoloji sahasına da taşıma amacını gütmesinden ileri gelir. Çünkü bunu yaparken, insan varlığının düalistik konumunu hesaba katar ve modern krizin en temel gerekçesi olan düalistik çatışmayı, onları bütünleyerek ortadan kaldırmayı amaçlar.

Böylece psikolojik ve biyolojik yapısını, ruh ve beden ilişkisini bir bütünsellik içerisinde somut olarak fenomenleriyle ele alır. Eş deyişle insanı belli bir tarihselliği içerisinde isteyen, eyleyen ve düşünen varlık olma koşullarıyla inceler. Bugünkü insan felsefesi, insanı varoluşsal somut bir bütün olarak görmek zorundadır (Mengüşoğlu, 2014).

Bu düal çatışmanın bütünleşik bir hal alıp ortadan kalkmasının diğer bir yolu, tasniflenmiş bilim sahalarının arasındaki ortaklaşalığı inşa etmektir ki, hepsinin temel standardını bilmek

açısından varlık ve yapıları belirlediğine göre ontoloji sahası onları zorlamadan ayırabilmektedir ve onları yine birbirleriyle ilişkisi bağlamında da tümleşik görebilme imkânını sağlamaktadır (Mengüşoğlu, 1983). Asıl sorun Windelbandt üzerinden bilimlerin sınıflandırılmasına bakan Mengüşoğlu, varlıkların karşıtlığı ilkesiyle hareket eden anlayışın, mantıksal ve ilkesel hatası üzerinden fikir bildirir. Mesela doğa bilimleri ile manevi ilimler arasındaki varlıksal karşıtlık zemini, psikoloji ilmini yerleştirilecek zemin açısından zorlamaktadır. Ancak bu bakış açısıyla Mengüşoğlu, insandan bağımsız olan ve değiştirilip dönüştürebilemeyecek derecede olgusal olan gerçekliklerin, insan eylemleri dışında kalarak, insanı deterministik ölçüde belirleyebileceğini gözden kaçırmaktadır. İnsanın bilinç içeriklerine indirgenmiş bir dünya algısı, insanı neredeyse her şeye gücü yeten bir eylem sahibi olarak tanımlayabilmesine yol açarken, bu düşüncenin mekanist bir insan ve matematiksel bir akıl yetkinliğinde üst-insan modeline kaçınılmaz bir örnek teşkil etmiştir. Almanya’da Heidegger ve öncesinde bulunan felsefe geleneğinin insanın her şeyi anlayabilecek kudrette olduğu oranda, değiştirebileceği, dönüştürebileceği imkânlar silsilesi, II. Dünya savaşı öncesi bir Almanya’nın politik ayak sesleridir. Burada insanın psikolojik bir varlık olarak ruh-beden uyumu en azından bilimsel manada inşa edilmek istense de, ruhun ilkesel, doğanın olgusal art alanı, ilkelerle olguların çatışması olarak tezahür edecek ve insanın yapıp-etmelerindeki hürriyet yerini hukuk ve ahlak alanındaki uzlaşım vazgeçiş eylemine bırakacaktır. Ancak yine de psikoloji ilmini uzlaştırma çabasında olarak şöyle der:

Çünkü psikoloji objesi bakımından manevi bir ilimdir, fakat yürüdüğü yol bakımından da doğa bilimidir bu yüzden psikolojiye bazen iç duyumun doğa bilimi bazen de manevi doğa bilimi adı verilmek istenmiştir (Mengüşoğlu, 1983: 37).

O sebeple metodolojik olarak varlıksal karşıtlık ilkesi yerine yürünecek yol ve bunun sonucu gerçekleşecek tecrübenin dayanacağı tasnifler önemlidir. Yani elde edilen bilginin sonucuna veya konusuna göre sınıflandırma yerine konumuna ve durumuna göre sınıflandırma daha uygun düşmektedir. Böylece keskin hatlarla belirlenmiş bir bilgi yerine, o bilginin içindeki görecelik ve bakış açısına göre farklılık da gözden kaçmamış olur. Bu şekilde tasniflenmiş bir bilgi türü ise zaman ve mekân algısını yok saymayan konumundan ve durumundan hareketle gözlem esasına dayalı bir bilgi türü olarak olgusal gözlemlenebilirliğin alt yapısını oluşturarak bilim anlayışını revize edecektir.

Yapıp-etmenin Antropolojik Arka Planı

Kenny'e göre Kant bize insan olarak amaçlar krallığında yaşadığımızı söyler. İnsan olmanın ne demeye geldiğini belirli tek bir amaç dairesinde açıklayamayız. Zaten Kant için de bu nihai amaç sadece mutluluk olmamalıdır. Eylemlerimiz ve düşlemlerimiz açısından çoklu amaçlar uğruna yaşadığımızı göstermek gerekir (Kenny, 2017, s.275). Aklını kullanan varlıklar olarak yasalarda genellikle elde etmeye çalışırken, insan aynı zamanda iradesi bakımından da özerklik çerçevesinde bir bütün oluşturur. Bu bütünsel yaklaşım Mengüşoğlu'nda da vardır.

Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin hedefini bir varlık olarak insanın yapıp etmelerine bütüncül yaklaşarak, böylelikle onun fenomenlerini ve başarılarını saptayıp inceleyerek gerçekleştirebileceğini düşünür. Dolayısıyla bütün bunları içselleştirerek belli kavramlar üzerinde düşünmek hadisesi, bir eylem halinde somut olarak uygulandığında bizi başarıya götürür (Mengüşoğlu, 1983). Ancak bu şekilde insan, dünya, doğa, hak, haksızlık, adalet, insanlık, özgürlük gibi kavramlar hakkında yeni bir görüş tarzı kazanabilir (Mengüşoğlu, 1988, s.71). İnsanın varlık bütünlüğü içinde yer alan en önemli fenomenlerden biri eylemsel bir varlık olmasıdır. Mengüşoğlu'nun insan anlayışını anlamak için bu kavrama özellikle değinmek gerekir. Antropoloji insanın yapıp-etmelerini sadece bir alanla, örneğin etik alanla sınırlandırmaz. Antropoloji insanın yapıp-etmelerinden söz edince, hayatın bütün eylem alanlarını göz önünde bulundurur (Mengüşoğlu, 1988, s.94).

Böylelikle insanın çok boyutluluğuyla algılanması gerektiğini yineleyen Mengüşoğlu'na göre bilim ve felsefede araştırma yapan, yeni alanlar bulmaya çalışan, bilim ve felsefe alanında problemler ortaya koyan, metinleri, tarihsel belgeleri inceleyen, sanat yapan, günlük hayatta şu veya bu işi yapan insan da aktiftir (Mengüşoğlu, 1988, s.94). Bu açıklamalar ışığında insanın tarihsel bir varlık olarak, evren içerisinde kendisini gerçekleştiren bir varlık olduğu açıktır. Böylece gerçekleştirmek sebebiyle etkindir yani aktif olan bu insan, artık pasif kalma halinin dışına çıkmak sebebiyle daimî olarak eyleyen ve eylemleriyle evreni kendi tabiatına, akıl çerçevesine uygun biçimde dönüştürmek isteyen bir varlıktır. O sebeple maruz kalmamak adına devamlı hareketli, eylemsel ve kendini tatmin etme noktasında daimî olarak aktiftir.

Mengüşoğlu'nun ifadeleriyle aktif olmanın ne demeye geldiğini örnekleyecek olursak, bir fabrikada, bir atölyede, mutfakta çalışan, otomobil kullanan insan da biriyle polemige girişen, biriyle tartışan, biriyle kâğıt oynayan, eğlenen, herhangi bir şeyle vakit geçiren, odasından dışarıya çıkmak için kapıyı açan bir insan da aktiftir. Diğer biçimi de karar veren, iyi veya kötü bir şey yapan, bir yardım kurumunda çalışan insan, ibadet etse dahi aktif olur. Anlaşılacağı üzere hareket ve eylem aktif olmanın temeli olarak antropik temeli belirler ki, işte bu sebeple Mengüşoğlu antropolojisi vital ilkelerin üzerine oturur.

Açıkçası tabiatının ötesinde yemek, üremek gibi etkinliklerden daha fazlasını bilerek veya tasarlayarak gerçekleştirdiği gibi, onun düşünce yoluyla tatmin bulduğu ve bunu eylem haline getirdiği her saha onun aktifliği olarak tezahür edecektir. Dolayısıyla bütün bunlar, insanın bir ve aynı etkinliğine dayanırlar. İmdi aktif olmak demek, bir şey yapmak veya bir şeyi yapmaya çalışmak demektir (Mengüşoğlu, 1988, s.95).

Mengüşoğlu bu bağlamda insan eylemlerini üç ana gruba ayırır. İnsandan doğrudan bir karar bekleyen ya da dolaylı, refleksiyonlu bir karar bekleyen eylemler vardır. İnsanın koşulsuz olarak gerçekleştirmesi beklenen, gündelik yaşamda önemli eylemler vardır ki bunlar gerçekleşmeden insanın yaşaması mümkün olmaz. Bir de insanın otomatikleşen eylemleri vardır; teknik bir aracı kullanmak, odanın kapısını açmak gibi (Mengüşoğlu, 1988, s.95).

Özgür Bir Varlık Olarak İnsan

On yedinci yüzyıl ile birlikte rasyonel insan anlayışı, aklın tümelliği yerine tikel işlem gören biçimlerini ön plana almaya başlamıştır. Böylelikle Tanrı merkezli bir evren tasarımı yerine insan merkezli bir evren tasarımı ortaya çıkmaya başlamıştır. Descartes dahi düşüncelerinin elde ettiği bilgiye teminat olarak Tanrı kavramından bahsederken, onu zihinsel etkinlik içerisinde tanımlayıp, düşüncenin sonucunda elde edilen bilgiye teminat olarak düşünmektedir. Yani Tanrı artık insanın bilgisini doğrudan temin etmek yerine, düşünce etkinliği sonucunda elde ettiği bilginin teminatıdır. Yani artık dolaylı bilgi sağlayıcıdır. Bunun neticesinde insan bilgi edinme etkinliğinde doğrudan kendi eylemselliği ile yer tutmaya başlamıştır. Kendisinden hareketle anlamaya başladığı evren fikri onun tümevarımsal düşünce biçimi olarak anlaşılabilir. Zaten Rönesans ile birlikte Ortaçağ öncesine dönmek misyonu 17. yy. öncesi bir faaliyetti. Ortaçağ öncesinde özellikle Stoa felsefesinden Cicero'ya kadar insanı microcosmos olarak tanımlayıp, macrocosmos'un anlaşılabilmesi fikri mevcuttu. Hatta antropoloji insanın küçük evren fikrine paralel olarak açıklanmasıyla dahi başlamıştır diye bir yaklaşım sergilenebilir (Sinnige, 1994:86). Buna benzer biçimde, 17. yy. felsefesi bu düşüncenin canlanmasıyla sonuçlanan bir düşünce biçimine yönelmiştir. Bu durum doğa yasalarını, aklın yasalarına indirgeyen ve doğanın aksiyomları ile bağ kurulmasını sağlayan bir anlayışa dönüşmüştür.

Aydınlanma merkezinde Kant ile birlikte her alan aklın ışığında anlaşılmaya çalışılırken, insan ve diğer canlı varlıklar arasında bir derece farkı arayışı sonucunda, insana üstün bir değer biçilmeye başlanmıştır. İnsanın üstünlüğünü sağlayacak olan şey onun yapıp etmelerindeki tavır ve üslup açısından determinasyon ağı dışına çıkabilmesi olacaktır ki,- bu

durum ya seçimlerle ya da tercihlerle açıklandığı oranda özgürlük sorunsalıyla bizi buluşturacaktır. Özgürlük kavramı onun üstün bir değer kavramıyla ilişkisini de tesis edecektir.

Mengüşoğlu, felsefi antropoloji bakımından özgürlük kavramının, insanın bütün yetenekleri ve biyopsişik çekirdekleriyle bağlantılı olarak hem her insanda aynı olmadığını hem de bu potansiyelin gelişmesi için zamana ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Bu bağlamda her insanda olanak halindeki özgürlük, doğuştan ve hazır olarak verilmeyip sonradan kazanılan bir özelliktir (Mengüşoğlu, 1988, s.129-132). Mengüşoğlu bu noktada zaman kavramını dinamik olarak algılayıp ilerleme kavramının temeli görürken, mekân kavramına çok vurgu yapmaz. Ancak mekân veya coğrafya farklılığının zamanı etkilediği meselesi ise, ondan sonra felsefi antropoloji çalışmalarının kültür ve tarih felsefesi ile ilişkilmesi ve çoğu zaman birbirleriyle açıklanan bir şey haline dönüşmesini, özellikle Hocası Hartmann'dan aldığı etki ile Türkiye üzerinde düşünce sahasına kazandırarak sağlamıştır.

Ancak Mengüşoğlu için öncelik meselesi zaman hiyerarşisiyle ilişkilidir. Çünkü yapıp etme meselesinin imkânını süre ile algılama açısından konuya yaklaşmakta, mekân ile ilişkisinin konu edineceği imkan meselesi ise daha çok günümüzün meselesi olarak belirlemektedir ki, bu durum ahlaktan kültüre bir çok noktanın temel sorunu olacaktır.

Eğer insan kendi yapıp-etmelerini gerçekleştirmek için onlardan birisine veya ötekine bir öncelik tanıyabiliyor, öncelik tanıdığını yapıyor ötekini bırakabiliyorsa, bu yeteneğini kullanması veya kullanabilmesi için, onun bir olanağa sahip olması gerekir. İşte bu olanak insanın özgürlüğüdür. (Mengüşoğlu, 1988, s.129)

İşte insan bu eylemlerinin kolaylığı için belli noktalar saptayarak, tarih koyar ve zamanını saatler, yıllar, bin yıllarla ölçer. Bir zaman diliminin yavaş ya da hızlı geçtiğinin düşünülmesi ne uzayabilen ne de kısılabilen objektif, insansal zamana değil, insanın o andaki psikolojik, subjektif durumuna veyahut yapılan işin niteliğine bağlıdır. Russel da bu manada işin niteliğinin psikolojik açıdan zaman kavramını sübjektif olarak etkilediğini ve bu sebeple işin niteliği ile ilgili olarak hoşlanılan zaman kavramıyla beraber insanın psikolojisinin eylem açısından daha verimli olacağını ifade eder (Russel, 1990:23-24). Böylelikle hayat denilen sürecin bir akış olduğu fark edilir ve ona uygun biçimde tavır geliştiren insan ortaya çıkar. Mengüşoğlu için de bir akış içerisinde olan insan, başka insanlarla bir arada yaşamak zorundayken eylemlerini de başkalarına uygun zamana göre ayarlayan bir varlıktır. İnsanın bu yapıp-etmeleri ile hayatın birlikte getirdiği durumlar, olaylar karşısında ilgisiz kalması düşünülemez; çünkü insanların yapıp-etmeleri ya birbirine karşıdır ya da birbirini tamamlar. Her iki halde de insan pasif kalmaz (Mengüşoğlu 1988).

Dolayısıyla her iki durumda da insan pasif olamaz. Mengüşoğlu, felsefi antropolojisinin insan yaşamının bütün eylemlerini kapsadığını açıklar. İnsan eylemlerinin başlangıcı hep bir tavır takınmadır. Bilimsel bir araştırma yapan insan ya da belli bir sanat alanında bir şeyler ortaya çıkaran insan ya da eğlenen, ibadet eden insan işte bu eylemleriyle etkin olduğunu gösterir (Mengüşoğlu, 1988).

Mengüşoğlu'na göre özgürlük kavramı, tıpkı insan problemi gibi felsefe tarihinde her daim varlığını korumuştur. Kimi zaman insanın kendi varlığı dışındaki determinasyon gerekçelerine karşı veyahut da bizzat kendi iç dünyasına karşı bu problem süregelmiştir. Dar anlamlılığıyla etik ve politik bir problem olarak anlaşılan özgürlük kavramı, Kant ile birlikte daha kapsamlı bir araştırma konusu yapılarak bir çözüme götürülmüştür (Mengüşoğlu, 1988, s.129).

Kant'ta ahlaki tutumun kazanılması bir çözüm arayışıdır. Bu tutumun özgür irade ve akıl yoluyla bir eyleme geçmeden önce işe koyulması sayesinde kazanılabilmesi, özgürlük anlayışına pratik akıl bağlamında bir çözümle sonuçlanmıştır. Şöyle ki, özgür iradeyle birlikte pratik akıl, bir eylemin kötü olduğunun muhasebesini yapıp, üstüne bu eylemi duygularımızla

reddederek yadırgarsa ahlaki bir duruş olarak değerlendirilebilir. Burada önemli olan husus, özgür iradesiyle aklını kullanıp yapmaya niyetlendiği eylemin kötü olduğunu farkederek vazgeçmeyi her insanın yapıp yapmadığıdır. Elbette özgür bir kişi eyleminin kötü sonuçlara varacağını bilip de yapabilir; fakat bu duruma razı gelmek genel kural haline gelmesinin talep edilmesiyle ilişkilidir. Böylelikle insanların hayvanlardan yegâne önemli ayırıcı özelliklerinden biri olan özgür iradesini kullanmasıyla ahlak yasasını bilip de bu görevi yerine getirme pratik alanında bu kavramın somutlaştığını gösterir (Kant, 2003, s.57).

Mengüşoğlu için bu çözüm klasik bir çözümdür ama günümüze kadar etkisini koruyarak gelmiştir. Dolayısıyla antropoloji anlamındaki özgürlük problemi, Kant'ın görüş alanının dışında kalmıştır. Çünkü Mengüşoğlu'na göre o çağdaki bilginin düzeyi bakımından zaten başka türlü düşünülemezdi (Mengüşoğlu, 1988). Böylelikle Kant'ın özgürlük anlayışını insan hakkındaki gnoseolojik görüşüne dayandırarak, insanı düal bir varlık olarak görmesini gerekçe gösterir. İnsan bir yanı ile bir doğa varlığı (*homo phainomenon*) dır; öbür yanı ile de bir akıl varlığı (*homo noumenon*)dır (Mengüşoğlu, 1988, s.130). Takiyettin Mengüşoğlu burada da Hartmann etkisini devam ettirmektedir. Çünkü bilgi kavramının objektif ve sübjektif yansımasını objektif olarak doğada, sübjektif olarak ise akılda açıklamaktadır. Gnoseolojiye özel anlamını yükleyen Hartmann, normalde epistemoloji ile aynı anlamı taşıması gereken bu kelimeyi, epistemolojinin bizzat özel bir alt yapısı halinde ele almıştır. Hartmann için bilginin sübjektif yapısı onun akıl varlığı açısından özgürlüğünün de anahtarıdır. Bu manada Kantçı bir duruş söz konusudur.

Pratik Aklın Eleştirisi (1922) adlı kitabında, Kant, akıl varlığı olarak insanı özgür görür. Dolayısıyla akıl varlığı olarak insan yine akıl yasalarıyla yönetilir ve aslında bu yasalarla yönetilmek sayesinde özgür olur. Mengüşoğlu için ise insan doğal bir varlık olarak özgür değil, bağlıdır. Çünkü insan doğal determinasyonun yani doğa yasalarının etkisindedir. Doğa yasalarının yönetimi altındayken de insan özgür olamaz. Çünkü zorunlu doğa yasalarına bağlanmış olur. Mengüşoğlunun vital manada ele aldığı determinasyon ilkelerinden özgürsüzlük manasında bir çıkarım gerçekleşirken, Spinoza ise bu determinasyon silsilesi ile özgürlük kavramının zorunluluk kavramıyla beraber ele alınması gerekliliğini ve bağıntısını açıklamaya girişmiştir (Scruton, 2002:18). Doğal determinasyon ile varlığın kendi yapısı arasında net bir belirlenim bağıntısı vardır. Ancak varlığın kendi yapısından kaynaklanan zorunlulukla gerçekleştirdiği yapıp etmeleri, onun bizzat özgürlük kavramının açıklayıcısı olarak zorunluluğu izah etmesiyle sonuçlanacaktır. Bu tanıma göre özgürlüğün biricik taşıyıcısı ise Tanrı'dır. Mengüşoğlu vital manada insan merkezli bir açıklamayla insanın istenç özgürlüğünü yakalamaya çalışırken, Spinoza'ya göre özgürlüğün biricik sahibi Tanrı'nın dahi istenç özgürlüğü yoktur. Geleneğe aykırı biçimde açıklamaya çalıştığı tarzda Spinoza, Tanrı'nın dahi kullarını yaratıp yaratmamada istenç sahibi olmaktan ziyade bir zorunluluk noktasında olduğunu betimler (Deleuze, 2005:96).

Bu bağlamda, Mengüşoğlu'nu birçok anlamda etkileyen iki filozofun, bir başka deyişle Scheler ve Kant'ın özgürlük anlayışlarını karşılaştırmak durumundayız. Kant için özgürlük, yapıp etmelerimizle biçimlenen, eğitilen pratik aklın işi olarak tanımlanırken, Scheler için özgürlük kavramı ise soyut olan, ruh ve bedenden yoksun olan, tecrübe sahasına indirgenebilecek bir akıl yerine tüm akıl olarak ifade edebileceğimiz bir Geistin işidir (Mengüşoğlu, 1988).

Dolayısıyla Scheler'in anlayışına göre özgürlük, Kant'ın anladığı özgürlük anlayışından farklı biçimde ontik bir düalitedir. Kant'ın ontolojisinde insan doğa içinde özgürlüğünün aktif ve pasif hallerine ayrımlanabiliyorken, Scheler açısından insan doğa alanında özgür olamayacaktır.

İnsan bir yanı ile bir geist varlığıdır; öbür yanı ile de psikovital bir varlıktır; insan geist varlığı olarak özgürdür psikovital varlık olarak da özgür değil, bağlıdır. Scheler'in insanda gördüğü psikovital varlık alanını, Kant'da doğal varlık alanı; Scheler'deki geist kavramını da Kant'ta akıl kavramı, özellikle pratik akıl kavramı, karşılar (Mengüşoğlu, 1988, s.131).

Geist kavramı ile akıl kavramı arasındaki farkı görmemize dikkat çeken Mengüşoğlu'na göre Scheler'in geisti, kendi varolmasında bedene ve ruha ihtiyaç duymazken; Kant'ın akıl kavramında ise ruh ve beden olmadan bir anlamdan söz edemeyiz. İki arasındaki başka bir fark da Scheler'in psikovital kavramı ile geist kavramı, Kant'ın doğal varlık kavramı ile akıl kavramı arasındadır. Aslında geist alanı ile psikovital alan birbirine bağlı değildir yani varolmaları bakımından birbirine gereksinimleri yoktur. Hayvanda geist alanı yokken tanrıda da psikovital alan yoktur (Mengüşoğlu, 1988)

Hâlbuki Kant'da ruh ve beden, Scheler'in deyimi ile psikovital alan olmadan akıldan söz edilemez: onlar bir bütün oluştururlar. Kant'da insanın, iki alana ayrılması sadece bilgi bakımındandır. Hâlbuki Scheler'de insanın iki alana ayrılması ontiktir; çünkü insan birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen varlık alanına bölünmektedir. Fakat bu, her ikisinin insan görüşü arasındaki benzerliği ortadan kaldırmaz (Mengüşoğlu, 1988, s.131).

Mengüşoğlu felsefi antropolojik olarak özgürlüğü Kant ve Scheler gibi ayrımlara girmeden, insanın bütün yetenekleriyle ve biopsişik çekirdeklerinin iş birliğinin bir başarısıyla açıklar. Biopsişik çekirdekten kastedilen eylemler özgür olma, başarı vs. gibi fenomenlerdir. O halde bir insanın biopsişik çekirdeklerinin aktif olması aynı zamanda özgürlüğünü gerçekleştirmiş olmak demek olur. Bu durum, yaşamının içerisinde somut olarak kendini gösterir ve insanın varlığı bütünselliğidir. Özgürlük fenomeni de düşünme ve anlama fenomenleri gibi kanıtlanamaz, insan yaşamında farklı biçimlerde ortaya çıktığı zaman betimlenir ve varlık koşullarına katılımı mümkün kılar (Mengüşoğlu, 1988:111).

Mengüşoğlu'na göre bu iki filozof arasındaki ilişkide, Scheler çoğu zaman Kant'ın demek istediklerini yanlış anlamıştır. Çünkü Kant'ın akıl kavramını ve özellikle etiğini yanlış yorumlamıştır. Fakat yine de Scheler, Kant'daki insanın düal varlık şemasını olduğu gibi almıştır. Ancak Scheler, Kant'ın gnoseolojik düalite görüşünü, ontolojik düalite görüşüne çevirir. Yine Scheler özgürlük problemini inceleyip temellendirmeye yanaşmaz; sadece özgürlüğün geistin bir işi olduğunu söylemekle yetinir (Mengüşoğlu, 1988:131).

... böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekenden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise en kesin anlamda, yani transendental anlamda özgürlüktür. (Kant, 1980, s. 33)

Mengüşoğlu, gerek felsefeyle ilgili ya da bilimsel bir konu olsun gerekse gündelik yaşamın meşguliyetleri olsun plan yapmak ve amaçlarını gerçekleştirmek isteyen insanın önceden görmeye kendini özgür kıldığından, aynı zamanda da etkin olduğundan söz eder. Önceden görmeyi ya da önceden belirlemeyi bilen insanın, etkin olarak olayların akışını kendi niyet ve menfaati doğrultusunda değiştirebileceğini gösterir.

İnsan ve Diğerleri

Mengüşoğlu'na göre, şimdiye kadar yapılan araştırmalar insana bütünsel değil, çeşitli açılardan bakarak temelli bir görüş yakalamaya çalışmışlardır (Mengüşoğlu, 1988). Dolayısıyla bu araştırmalar tek yanlılığa düşmüşlerdir ve insanın varlık koşulları bakımından ayırıcı özelliğini yok saymışlardır. Özellikle modernitenin uzmanlaşma ve bilimlerde spesifikleşme çerçevesi, her bir bakış açısının sadece kendi açısını merkeze çekmesiyle sonuçlanmıştır ki Mengüşoğlu bu açıdan bir bakıma modernite üzerinden ilimler eleştirisi de yapmaktadır. Bunu aşabilmek adına modernitenin sert olgu ve tecrübe dünyasının yanı sıra bunların dışındaki değerler alanıyla da buluşturmak durumundadır ve bu açıdan Mengüşoğlu için Scheler, önemli bir başvuru kaynağıdır.

Mengüšoğlu'na göre Scheler de insanı ontik olarak ayırma teorisiyle bu meseleyle ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur. Bu teoriye göre ise insan, düal bir varlık olarak hem psikovital yaniyla hayvan hem de akıl yaniyla Geisttir. İnsan üzerine yapılacak araştırmalar da bunlara dayandırılmalıdır; çünkü geist ile akıl bilgi taşırlar. Scheler'in yaptığı büyük yanılıdır (Mengüšoğlu, 1988, s.229)

Akıl kavramını da kapsayan, ama bunun yanında 'ideleri düşünme'yi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli türden 'görü'yü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden istemli ve duysal edimleri de içine alan bir sözcüğü, 'tin' (Geist) sözcüğünü kullanmak istiyoruz. Ama tinin sınırsız varlık alanları içinde görüdüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden –içten bakıldığında 'ruhsal' merkezler olarak da adlandırılabilir olan merkezlerden- kesin bir biçimde ayırarak, 'kişi' diye adlandırıyoruz (Scheler, 1998, s.68).

Ancak değerler alanına ait bir *antropolojik inşa* için başvuru kaynağı olarak gördüğü Scheler, denge sağlamak yerine, bir tarafa baskın olarak meyletmiştir. Mengüšoğlu'na göre insan eylemleriyle karmaşık bir yapıdadır ve ancak fenomenleriyle görölüp kavranabilir. Bu bağlamda Scheler, aşırılığa düşerek insanı olduğu gibi görmek yerine metafizik bir yorum yapmıştır (Mengüšoğlu, 1988, s.40). Böylece insanı açıklamak noktasında en tümel yetkinlik olarak elde bulunan antropoloji çeşidi baskın olacaktır. Halbuki insanı açıklama noktasında tek başına kültür antropolojisinin de yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Mengüšoğlu için kültür antropolojisinin vardığı sonuçlar insanın varlık yapısını ve insan olmanın temel koşullarını değil, ulusların özelliklerini ortaya koyabilir. Fakat ulusların özellikleri ile insanın varlık yapısı arasında fark vardır. Bu bakımdan ulusların özelliklerinden şüphe edilemezken bu, felsefi antropolojinin araştırma alanı değildir. Felsefi antropoloji ise varlık alanı ve insana has olan fenomenler üzerinde durur (Mengüšoğlu,1988, s. 29). Bunun yanı sıra her ulusun kendine has kültüre sahip olması insanın varlık yapısının bir sonucudur. Dolayısıyla felsefi antropoloji insan gruplarının özelliklerini saptamaktan ziyade yalnız insana özgü olandan hareket ederek tüm insanlarda karşılaşılan fenomenleri ele alır.

Dolayısıyla felsefi antropolojinin üzerinde önemle durduğu problem, kısaca şöyle ifade edilebilir: Bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir?(Mengüšoğlu, 1988, s. 32). Mengüšoğlu bunun gösterilmesine, yanıtlanmasına çalışır. Denilebilir ki tüm insanlarda hem ortak olanın ne olduğunu gösterir hem de kendi insan anlayışını dile getirir. Dolayısıyla ontolojik temellere dayandırarak yaptığı antropolojinin temellendirmesini kavramlar üzerinden yapmaz. Herhangi bir kavramdan yola çıkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir. Yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamamış ve kurgulara başvurulmuş olunur (Mengüšoğlu, 1988, s. 48). Dolayısıyla Mengüšoğlu'nun Hartmann'dan devralarak geliştirdiği ontolojik antropoloji, Kant'ın yaptığı gibi iki alana bölmeden, insanı otonomi problemiyle inceler.

Otonomi, bizim antropolojimiz için de bir *conditio sine quononidur*. Ancak bizim antropolojimizde otonomi, insanın bir yanı, akıl yanı için değil, bütünlüğü için geçerlidir; yani insan bütün varlığı ile otonomdur. Bundan dolayı insanın otonomisini göstermek için ne insan varlığını bölmeye ne de bu otonomiye kanıtlamaya gerek vardır. Bundan başka antropolojimizde her türlü dualite ortadan kaldırılmıştır (Mengüšoğlu, 1988, s. 48).

Böylelikle Mengüšoğlu Kant ve Scheler'in mesele ettiği insan kavramına onlardan yola çıkarak ama onları aşarak belli sorularla bir cevap bulmaya girişir. Bir bütün olarak incelenmesi istenilen somut insan ne demektir? İnsan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp-etmeleriyle birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık-alanıdır (Mengüšoğlu, 1988, s. 49).

Bir bütün olarak somut insanla nerede karşılaşırlar?

Bir bütün olarak somut insanla günlük hayattaki en yalın işlerde, bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık eylemlerde karşılaşırlar. Gerçekten bir bütün olarak somut insan, ancak yapıp-etmelerde, bu yapıp-

etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarında ortaya çıkar. Ancak bu fenomenlerde ve başarılarda insanı somut bir bütün olarak kavrayabilir, anlayabiliriz (Mengüşoğlu, 1988, s. 49).

Dolayısıyla insan, diğer canlı varlıklardan farklı olarak hayatın zevklerinden ilkece vazgeçebildiği gibi realiteye hayır diyebilen ya da onu yadsıyan bir varlıktır (Mengüşoğlu, 1988, s.22). İnsan ile hayvan arasındaki varlık ayrımının felsefi antropolojinin temel konusu olmasından hareket eden Mengüşoğlu, insanı başka bir canlıyla kıyaslamaktan ziyade, doğrudan insan fenomenlerinden ve başarılarından hareket ederek ele alır. Yaşayan insan fenomenleri ve başarıları taşıırken somut varlık yapısı, ancak varlık bütünlüğü parçalanmamak koşuluyla kavranabilir. Dolayısıyla Mengüşoğlu, insanı parçalara ayıran, kendi varlık bütünlüğünden ya da varlık bağlarından ayıran teorilerin aksine insanın, başarılarının oluşmasına bütünlüğüyle katıldığı fikrini savunur.

Sonuç

Mengüşoğlu'nun asıl derdi, uzmanlaşma ve spesifikleşme sonucu farklı açılardan tanımlamak ve anlaşılacak istenen insan kavramını, kendi bütünlüğü içerisinde ele almak çabasıdır. İnsanın kendi yapısı her ne ise, onu o olarak ve olduğu gibi kavramak için ontolojik temelli bir antropoloji yapmak meselesi, insan bütünlüğünün ve onun fakültelelere ayrılmaksızın bir arada anlaşılmasının temelidir. Böylece insanın yapıp etmeleri birçok farklı fakülte sonucunda meydana gelirken, eylemin sonucu insan açısından tutarlı ve bütünlük arz eden bir anlam ifade etmektedir. Çünkü ancak bu şekilde bir varlık olarak insanı doğru bir şekilde anlayabilir ve bilebiliriz. Bu nedenle felsefi antropolojisi yalın ve dolaysız olarak ön varsayimsız denilebilecek bir görüşten yola çıkarak temelini insanın somut eylemleriyle oluşturan fenomenlerini konu edinir

İnsan üzerine bu yönelim doğru bir yönelim olmakla beraber insan kavramı, bilim tarafından kabul edilenin ötesinde somut olarak eylemleriyle diğer kendisini tamamlamış olan “var olanlar” ve henüz oluş sürecinde bulunan “varolanlar” yanında yerini alan bir varlıktır. Mengüşoğlu'nun insanı somut olarak bütünselliğinde ele almak gerektiğinden kastı, bir varlık olarak insana doğrudan ve aracısız olarak yönelerek insanı kendi eylemlerinden kaynaklanan ve kendine özgü fenomenleriyle açıklamak anlamına gelir. Çünkü insanın varlık koşulları bakımından bu özelliklerini ya da niteliğinin tezahürü olarak gerçekleşmiş olan fenomenlerini somut olarak eylemlerinde görürüz

Dolayısıyla ontolojik bir bütünlükten veya farklı bir tanımlama biçiminden hareketle ondan pay alan bir varlık olan insan yerine, doğrudan kendisinin ontik bir varlık olması, onu epistemolojik açıdan ele almayı gereksiz kılacaktır. Çünkü dışsal bir varlık sürecinde bir konuma yerleştirilmeye çalışılan insan kavramının bilgi sisteminde araştırılmaya ihtiyacı vardır, ancak doğrudan ontik bir varlık olarak ele alınması, kendi bütünlüğü içerisinde bir bilgi sistemini de determine bir şekilde bize verecektir. Önceki durum yani insanı dışsal bir âlemde konu olarak ele almak durumu sadece bilimsel araştırmalarda geçerliliğe sahip olur. Çünkü bilimlerde insanı bir bütün olarak ele almak söz konusu değildir. Dolayısıyla çeşitli araştırmalarda bir işlev gören bu gnoseolojik yöntemle bağlı görüş açısını -bilerek veya bilmeyerek- insansal varlığın ontik bütünlüğüne taşırsak, o zaman birbiriyle çelişen felsefi-bilimsel teorilerin hatalı yollarına düşeriz. Bu teoriler, fenomenleri zorla çözmeye çalışırlar ve bizi yanlış olan, insan varlığına yabancı olan sonuçlara götürürler. O sebeple insanın kendisini ontik manada ele almak bu spesifikleşme ve uzmanlaşma konusunda gerçekleşen ayrımı ortan kaldıracaktır.

Dolayısıyla Mengüşoğlu, insanın yapıca Scheler tarafından geliştirilen psikovital bütünlüğü yani kendi deyimiyile biopsişik anlamlılığı üzerinde durur. Mengüşoğlu yazılarında özellikle Scheler'e göndermelerde bulunurken Scheler'in insanın varlık koşulları bakımından

tanımladığı psikovital kavramını kullanırken, yeni bir bakışla geliştirdiği kendi ontolojik bağı olan insanı tanımlarken biopsişik kavramını kullanır.

Bu kavram üzerinde önemle durmasında ve bunu antropoloji anlayışının temeline koymasında onun, çağdaş biyoloji ve tıp alanındaki araştırma sonuçlarını göz önüne almasının da payı vardır. Nitekim tıp ve davranış biyolojisinin insanın psikovital somut bütünlüğü hakkında önemli bilgiler ortaya koyduğunu ve bu bilgilerin antropoloji için büyük bir önem taşıdığını belirtir. Eş deyişle Mengüşoğlu, felsefi düşüncesini hem doğa bilimlerinin bulgularını dikkate alarak hem de insanın somut bütünlüğüne yönelerek ve belli bir yöne indirgeme yapmadan oluşturur. Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanması ne demektir? Bunun anlamı şudur: Böyle bir antropoloji, insanı özel bir varlık alanı olarak ele alır ve bu varlık alanından kalkar. İnsanın varlık alanından da insan fenomenleri, insan doğasının varlık öğeleri, insanın yaptığı, ortaya koyduğu şeyler insan başarıları anlaşılmalıdır.

Tüm çabası hem felsefe hem de bilim alanında önyargıları, herhangi bir kavramı ya da insan anlayışlarını temele almadan insan varlığını unutan antropolojilere karşı durmak olan Mengüşoğlu, insanı olduğu gibi tanımayı ve kendi fenomenleriyle ortaya koymayı göstermeye çalışmaktadır. Böylelikle bir düalizme ya da metafiziki çıkmazlara sapmayan Mengüşoğlu'nun farklılığı, burada yatmaktadır.

Aslında en önemli sorun, felsefi antropolojinin bir saha olarak veya yeni bir disiplin olarak çıktığı yolda, insanın yapıp etmelerini genel hatlarıyla ele almasıdır. Diğer yandan da insanın yapıp etmelerinin kendi tecrübesiyle ilintili olduğunu savunur. Yani bir bakıma kendi süreçlerine bilişsel açıdan hâkim olmasıdır bu bahsedilen... İnsanın somutlaşması açısından ontik bir varlık olduğu iddiası, onun psiko-sosyal süreçlerinden düşünülmemelidir desek de bunun genel manada yasalarının olup olmadığı meselesi yerine, insanı ontik manada ele aldığımız an, ne kadar insan varsa o kadar ontoloji olmalıdır sorunu ile karşı karşıya kalmaktayız. Mesela geçmişte başlayıp geleceğe uzanan planlanmış yapıp etme hallerinden bahsetmemiz, insanın kendi ontolojisine karşı başkaldırma hakkını görmezden gelmemize sebebiyet verebilmektedir. Mesela ötenazi, mesela intihar, mesela homoseksüalite... Somut fenomenlere başvurarak belli kavramları alaşağı etme ve eylemlerin değerler ile ilişkisi konusunda bir yere varılmış denilebilir. Aynı zamanda insani problemlere yaklaşımda işlevsel bir görüştür denilebilir. Mengüşoğlu'nun ontolojik antropolojisi, pratik dünya meselelerine bir analiz yapmanın ötesinde işlevsellik kazandırması yönüyle anlamlı görünmektedir. Bir felsefi tavır ortaya koyan Mengüşoğlu, felsefi sistemlerden değil problemlerden hareket eden bir tutum benimsemiştir. Varolan teorilerden farklı olarak yeni bir görüşle ortaya çıkan Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'i takip ederek ve onları aşarak, yaşamın pratik ve teorik alanlarında yeni söylemleriyle farklı bir yol sergiler. Doğru düşünmenin imkânlarını ve felsefenin herkes için ulaşılabilirliğini gösterir.

Kaynakça

- Çıvgın, A. (2014). Ontolojik temellere dayalı felsefi antropoloji, *Mavi Atlas, Gümüşhane Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi*, 132, 109-121.
09.01.2018.<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas/issue/view/5000008653>
- Çotuksöken, B. (2001) *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de öğretim ve araştırma alanı olarak felsefe-seçilmiş metinlerle*, Türkiye Felsefe Kurumu Derneği Yay., Ankara.
- Deleuze, G.(2005) *Spinoza,Pratik Felsefe*, (U. Baker Çev.) İstanbul: Norgunk Yay.
- İyi, S. (2000). Yüzyılımızda iki antropoloji anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 57-67.
- Kenny, A. (2017) *Modern çağın yükselişi cilt 3*, (V. Uzundağ Çev.) İstanbul: Küre Yayınları
- Kant, İ. (2003) *Ethica/Etik üzerine dersler*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Pencere Yayınları. Kant, İ. (1980). *Pratik aklın eleştirisi*. (O. Aruoba, Çev.) Ankara: Hacettepe Yayınları.

-
- Mengüşoğlu T. (1983). *Felsefeye giriş*. Ankara: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Mengüşoğlu T. (1971). *Felsefî anthropoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mengüşoğlu T. (1988). *İnsan felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mengüşoğlu T. (2014). *Kant ve Scheler'de insan problemi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Russell, Bertrand (1990), *Aylaklığa Övgü*, (M. Ergin, Çev.) İstanbul: Cem Yayınları
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki yeri*. (H. Tepe, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Scruton, R.(2002). *Spinoza*, (C. Atila, çev.). İstanbul: Altın Kitaplar Yay.
- Sinnige, G. (1994) *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Assen: Pub. Von Gorcum
- Uygur N. (1971). *Felsefenin çağrısı*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: İstanbul.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico philosophicus*. (O. Aruoba, Çev.) Ankara: YKY Yayınları.
-